
Argumentos filosóficos, creencias religiosas y razón pública

Philosophical arguments, religious beliefs and public reason

IVÁN GARZÓN VALLEJO

Programa de Ciencias Políticas
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Universidad de La Sabana
ivan.garzon1@unisabana.edu.co

Abstract: This paper explores the role of philosophical and religious arguments in public reason, focusing on John Rawls' proposal for the debate about abortion. The thesis is that for Rawlsian liberalism, philosophical and religious arguments play a semi-public role, that is, they basically refer to social reason, which is part of civil society.

Keywords: Liberalism, pluralism, John Rawls, public reason, public sphere.

Resumen: El texto explora el papel que juegan los argumentos de naturaleza filosófica y religiosa en la razón pública, trayendo a colación el debate acerca del aborto, tema en el que John Rawls pone a prueba su propuesta. La tesis es que en el liberalismo rawlsiano, los argumentos filosóficos y religiosos juegan un papel semi-público, es decir, están referidos básicamente a la razón social, la cual se encuadra en la sociedad civil.

Palabras clave: Liberalismo, pluralismo, John Rawls, razón pública, esfera pública.

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2011 / ACEPTADO: MAYO DE 2012

A Rawls le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación acerca del papel político de la religión
Jürgen Habermas

1. INTRODUCCIÓN

La producción teórica del último Rawls se caracteriza por tender puentes desde el liberalismo político con las doctrinas morales, filosóficas y religiosas, pues a diferencia de la tradición liberal moderna dominante, el filósofo norteamericano no define el lugar de éstas en el ámbito privado e individual, donde no representarían un asunto político. Acaso esto se explique porque, como hacen notar Joshua Cohen y Thomas Nagel, contrariamente a la mayoría de los liberales, Rawls no procedía de una cultura laica y, por ello, su liberalismo se funda en una profunda comprensión de la importancia de la fe religiosa¹. Por lo tanto, un examen del papel público de los argumentos filosóficos y de las creencias religiosas² en la sociedad contemporánea debe ocuparse de su planteamiento.

Los argumentos filosóficos y las creencias religiosas aparecen indirectamente en varios pasajes de su propuesta teórica. Éstos se enmarcan dentro de las doctrinas comprensivas morales, filosóficas y religiosas a las que invita a suscribir un consenso entrecruzado acerca de los contenidos básicos de la justicia en una sociedad democrática y pluralista. Una lectura atenta de su obra pone de presente que la cuestión del carácter público de dichos argumentos y creencias se desarrolla principalmente en la idea de la razón pública, donde se enmarca y están contenidas las pautas normativas de la discusión sobre las cuestiones políticas. De este modo, la razón pública condensa las condiciones *epistémicas* y *políticas* del debate pú-

-
1. Cfr. J. RAWLS, *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe y Sobre mi religión* (Paidós, Barcelona, 2010) 16 y 32.
 2. En este trabajo se entenderá por argumentos filosóficos aquellos que se deriven de una doctrina comprensiva filosófica —como la kantiana, la utilitarista o la aristotélica—, mientras que por creencias religiosas se entenderá “la actitud cognitiva que sostiene ciertas proposiciones como verdaderas o falsas”. Cfr. J. RAWLS, *Consideraciones* cit., 141.

blico en el seno de una sociedad que pretende adaptarse a la democracia deliberativa³.

La razón pública se inscribe en la tradición liberal, toda vez que la misma pretende establecer un sistema específico de argumentación que sea determinable según criterios de relevancia discursiva y que sirva como base de la aceptación pública de un sistema de principios de justicia. En éste no se aboga porque las razones comprensivas, otrora consideradas privadas, desaparezcan o se nieguen a sí mismas, sino porque acepten determinadas reglas y condiciones procedimentales y morales que las conduzcan al terreno de una argumentación razonable en el espacio público⁴, teniendo en cuenta que el criterio último de validez es la aceptación consensual de las mismas. En este sentido, la eficacia de la razón pública para resolver los conflictos de las doctrinas comprensivas proviene de su independencia con respecto a las dimensiones que causan esos conflictos en la vida social⁵, es decir, a su carácter estrictamente político y modular.

Para quienes suscriben determinadas concepciones filosóficas, morales o religiosas, tales reglas discursivas se condensan en lo que Rawls denomina la *estipulación* y el *deber público de civilidad*, que consiste en un proceso de traducción de los principios inspirados en tales doctrinas a los cánones discursivos aceptados en el consenso político entrecruzado. En este trabajo me propongo indagar cuál es el papel de los argumentos filosóficos y las creencias religiosas en la idea de razón pública, específicamente en el caso de la discusión del estatuto jurídico del aborto. Para ello, en un primer momento expondré brevemente el concepto de razón pública. Luego, señalaré la interacción de las doctrinas comprensivas —lugar de los argumentos filosóficos y las creencias religiosas— con ésta, para detenerme en el caso del aborto, el cual es simbólico porque en las so-

3. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* y 'Una revisión de la idea de razón pública' (Paidós, Barcelona, 2001) 162.

4. Cfr. J. RODRÍGUEZ ZEPEDA, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls* (Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2003) 111-130.

5. Cfr. D. I. GRUESO, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafísica del último Rawls* (Siglo del Hombre Editores / Universidad del Valle, Bogotá, 2009) 40.

ciudades donde se ha despenalizado o legalizado representa un caso en el cual la decisión institucional de la razón pública contradice elementos esenciales de influyentes doctrinas filosóficas o religiosas. De este modo, pretendo poner a prueba la tesis de que los argumentos filosóficos y las creencias religiosas tienen un rol *semipúblico* en la idea de razón pública, pues éstos deben cumplir tres condiciones: i) demostrar su razonabilidad; ii) servir de apoyo efectivo al consenso entrecruzado; iii) ser traducidos en forma de valores políticos que puedan ser aceptables por todos los ciudadanos. Es decir, los argumentos filosóficos y las creencias religiosas serán públicos *sólo y en cuanto* superen exitosamente dichas condiciones. De lo contrario, no podrán superar los ámbitos sociales o grupales en los que residen naturalmente, y su visibilidad quedará restringida a éstos.

2. CONCEPTO Y EXPONENTES DE LA RAZÓN PÚBLICA

Como ya señalé, la existencia de una concepción de la racionalidad pública claramente diferenciada de la racionalidad privada se inscribe en la columna vertebral de la tradición liberal moderna. Así lo explica *in extenso* Jürgen Habermas:

“En las sociedades tradicionales la moral era una parte constitutiva de las concepciones ontológicas o religiosas del mundo que podían contar con la aceptación pública. Las normas éticas y los principios eran tenidos por elementos de un ‘orden de las cosas’ o de un camino de salvación racional impregnado de representaciones de valor. En nuestro contexto resulta de interés ante todo que estas explicaciones ‘realistas’ podían presentarse a modo de proposiciones susceptibles de ser verdaderas. Pero, tras la devaluación pública de las explicaciones religiosas o metafísicas y con el ascenso de la autoridad epistémica de las ciencias experimentales, los enunciados normativos fueron diferenciados más estrictamente de los enunciados descriptivos, de un lado, y de los juicios de valor y los enunciados vivenciales, de otro (...) Con la transición a la modernidad, la razón ‘objetiva’ encarnada por la naturaleza o la historia de la salvación fue sustituida por la razón ‘subjetiva’ del espíritu huma-

no. Con ello se impuso la cuestión de si las proposiciones normativas en general tienen todavía un contenido cognitivo y de cómo, si es el caso, se pueden fundamentar”⁶.

En la filosofía de John Rawls, la razón pública resume las condiciones de justificación que debe contener todo discurso que pretenda validez política. De suyo, es un concepto “que alude a un ámbito o dominio en el que existe *intersubjetividad*, es decir, un ámbito en el cual lo que vale como razón para mí, debe valer también —si usted quiere contar conmigo— como razón para usted y viceversa”⁷. En suma, se trata de un código de comunicación al que resuelven someterse todos los participantes de un diálogo cuyo epicentro es el ámbito público. Precisamente, por contar con la potencial intervención de todos los ciudadanos y con el asentimiento público de los mismos a las deliberaciones sobre la justicia sometidas a dicho escrutinio, este es validado por el principio de la legitimidad política⁸.

¿Qué es la razón pública? El concepto, formulado en la modernidad por Kant⁹ y Hobbes¹⁰, es definido por Rawls como “la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución”¹¹. Se trata de una forma de razonamiento autónoma ejercida en forma colectiva y democrática¹².

6. J. HABERMAS, y J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político* (Paidós, Barcelona, 1998) 152.

7. C. PEÑA, *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en la filosofía política* (Fontamara, México, 2008) 101.

8. J. RAWLS, *La justicia como equidad. Una reformulación* (Paidós, Buenos Aires, 2004) 131.

9. En Immanuel Kant la razón pública está ligada al ideal de una *Res Publica Litterarum*. Cfr. I. KANT, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en *Immanuel Kant II* (Gredos, Madrid, 2010) 5; y R. CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa* (Gedisa, Barcelona, 1995) 36-40.

10. En Thomas Hobbes, la razón pública está ligada al soberano estatal. Cfr. T. HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003) 358-369.

11. J. RAWLS, *Liberalismo político* (Fondo de Cultura Económica, México, 2006) 205.

12. J. RAWLS, *La justicia* cit., 132-133.

Rawls sitúa los orígenes de la idea en Jean Jacques Rousseau —y, para el caso de las creencias religiosas sugiere analogías con el *Coloquio de los siete sabios* de Jean Bodin¹³—, en la medida que, para el autor ginebrino, sólo aquellas razones basadas en los intereses fundamentales que compartimos como ciudadanos deberían contar propiamente como razones o motivos cuando estemos actuando como miembros de la asamblea a la hora de aprobar normas constitucionales o leyes básicas. Estos puntos de vista adquieren prioridad absoluta sobre los intereses particulares. Por consiguiente, cuando los ciudadanos votan por leyes fundamentales tienen que expresar su opinión acerca de qué leyes son las que mejor instauran las condiciones políticas y sociales que hacen posible que todos promuevan en pie de igualdad sus intereses fundamentales¹⁴.

La razón pública no determina ni zanja las disputas acerca de las cuestiones controvertidas en materia jurídica o política. Tan sólo “especifica las razones públicas en términos de los cuales tales cuestiones han de decidirse políticamente”¹⁵. Por ello, según Rawls, tampoco debe ser concebida como una idea específica de las instituciones políticas o de las políticas públicas, sino como una concepción acerca de cómo han de explicarse y justificarse éstas ante el cuerpo de ciudadanos que han de decidir la cuestión mediante el voto¹⁶.

La razón pública se aplica a las cuestiones políticas que entran en la categoría de elementos constitucionales esenciales y las cuestiones de justicia básica. Pilar Zambrano advierte que éste es su “núcleo duro”, que consiste en aquel conjunto de valores políticos —sustantivos y procedimentales— jerarquizados en torno a la libertad y la igualdad. La concreción de este núcleo de valores está a cargo del Tribunal Supremo. Dicha concreción no es discrecional de los jueces, pues viene predeterminada por la voluntad del electorado,

13. Cfr. J. RAWLS, *Consideraciones* cit., 290-291.

14. Cfr. J. RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (Paidós, Barcelona, 2009) 290.

15. J. RAWLS, *Guía de lectura de El liberalismo político*, “Revista Internacional de Filosofía Política” 23 (2004) 103.

16. Cfr. ibídem., 111.

17. P. ZAMBRANO, *La razón pública en Rawls*, “Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña” 5 (2001) 880.

manifestada a través de una mayoría constante. Pero también interviene en la misma el poder legislativo. En efecto, “la formación y transformación del contenido de la razón pública resultaría de la interacción entre el poder legislativo y el poder judicial, donde el primero encauzaría al segundo y éste verificaría que aquél no vulnera el núcleo duro de la razón pública”¹⁷. A pesar de este carácter jurídico de la razón pública, no debe pensarse que ésta sólo tiene un aspecto jurídico. Incluso, como se verá, no es el preponderante, toda vez que dicho concepto está enmarcado en el ámbito de la cultura política y de deliberación racional democrática. Así, la razón pública es pública de tres maneras: i) como razón de los ciudadanos; ii) porque su objeto es el bien del público y las cuestiones de justicia; iii) porque su naturaleza y contenido son públicos¹⁸.

Aunque la razón pública tiene como objeto las cuestiones de justicia básica de una sociedad, ello no implica que se considere definitiva e incuestionable una determinada concepción política de la justicia. De hecho, la razón pública no conduce a lograr un acuerdo completo, fáctico o ideal, sobre cualquier materia, sino más bien a proponer balances de valores políticos que sincera y razonablemente quepa esperar que puedan ser aceptados por un ciudadano libre e igual, más allá de que efectivamente logren o no esta aceptación¹⁹. En efecto, aunque Rawls defiende el modelo de la justicia como imparcialidad o equidad, al mismo tiempo señala que la razón pública también admitiría la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas o las ideas católicas sobre el bien común y la solidaridad, siempre y cuando se expresen en términos de valores políticos²⁰. Por ello, hay que concluir que la razón pública presenta básicamente un *diseño procedimental* del discurso público, en el cual se deben determinar unos principios básicos que sean suscritos por todos los ciudadanos y que buscan garantizar una sociedad estable y bien ordenada.

18. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 204.

19. Cfr. P. ZAMBRANO, *La razón pública* cit., 878; y *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político* (Universidad Austral y Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2005) 88.

20. Cfr. J. RAWLS, *El derecho* cit., 166-167.

Tal procedimiento es “relativamente flexible, por cuanto el sentido o significado de los valores políticos disponibles para solucionar los problemas relacionados con las esencias constitucionales puede extenderse, dentro de lo razonable, según las cambiantes circunstancias políticas y sociales”²¹. Con ello se insinúa el carácter historicista de la razón pública, pues el mismo Rawls deja entrever que hay cosas que en una época pueden considerarse de razón pública, y en otros momentos no. En este sentido, cita el caso de la proclamación que hizo el Presidente Abraham Lincoln en 1861 de un Día de Ayuno Nacional, y dos proclamaciones de Día de Acción de Gracias, en 1863 y 1864. A su juicio, estos hechos no violan la idea de la razón pública, puesto que lo que Lincoln dice en tales proclamaciones no tiene implicaciones que afecten los elementos constitucionales esenciales ni las materias de justicia básica. Pero además, Rawls aclara que cualquiera que sean las implicaciones que hubiesen tenido, seguramente las habrían apoyado firmemente los valores de la razón pública de aquel tiempo²².

Los protagonistas de la razón pública, o quienes deben actuar conforme a este ideal son los ciudadanos, quienes deben razonar de acuerdo con la misma y han de guiarse por el criterio de reciprocidad cuando está en juego la decisión de los elementos constitucionales esenciales y las cuestiones de justicia básica²³. Rawls precisa que las cuestiones constitucionales esenciales se refieren a las preguntas acerca de qué derechos y libertades pueden ser incluidos razonablemente en una Constitución escrita, cuando esta puede ser interpretada por un Tribunal Constitucional o un cuerpo semejante. Asimismo, las cuestiones de justicia básica se refieren a la estructura básica de la sociedad, y son de su competencia asuntos de economía y de justicia social básica, y otras cosas no amparadas en la Constitución²⁴.

De los ciudadanos se espera que suscriban el ideal de la razón pública no como el resultado de un compromiso político o un sim-

21. Cfr. P. ZAMBRANO, *La disponibilidad* cit., 90.

22. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo* cit., 240.

23. Cfr. J. RAWLS, *Guía de lectura* cit., 104.

24. Cfr. *ibídem*, 110, nota 23.

ple *modus vivendi* que, por lo demás evoca aquella situación político-cultural de los albores de la época moderna en la que se fue instalando la idea de tolerancia como transigencia graciosa y selectiva frente a las creencias contrarias²⁵. Por el contrario, los ciudadanos deben adherirse a la razón pública desde el interior de sus propias doctrinas razonables. En síntesis, con convicción. En este contexto, como seres razonables y racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas razonables, ya sean morales, religiosas o filosóficas, los ciudadanos deben ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir también, toda vez que son congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley²⁶. Rawls aclara en qué consiste la comprensión del interlocutor, citando el ejemplo de que, si se discute sobre si hay que prohibir la libertad religiosa de algunos ciudadanos, “debemos darles no solo razones que puedan entender —como (Miguel) Servet entendía las razones por las que Calvino le quería quemar en la hoguera— sino razones que, esperamos razonablemente, en tanto libres e iguales, pudieran razonablemente aceptar”²⁷.

Por ello, el ideal de la ciudadanía rawlsiano impone un deber moral y político, mas no legal, esto es, el *deber de civilidad pública*, que consiste en “poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que precorizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos”²⁸. Si no pesara sobre los ciudadanos el deber de civilidad pública, la democracia sería un simple mecanismo de agregación de preferencias individuales o un foro acerca de la verdad to-

25. Cfr. J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, en *Escritos sobre la tolerancia* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999) 140-145.

26. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 208.

27. J. RAWLS, John. *Guía de lectura* cit., 102.

28. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 208-209.

tal. No obstante, para Rawls, la democracia constitucional no debe ser ni lo uno ni lo otro, sino por el contrario, una forma de generar opiniones comunes acerca de bienes también comunes²⁹.

Aunque según el deber de civilidad pública los ciudadanos deben acogerse eventualmente a las pautas de la racionalidad pública, quienes principalmente deben proceder conforme a la misma son los principales protagonistas del foro político público: los altos funcionarios del Estado y quienes aspiran públicamente a cargos de elección popular. Entre los primeros están los jueces, especialmente los magistrados de la Suprema Corte; los funcionarios públicos, y en especial los altos funcionarios del poder ejecutivo y del poder legislativo. Entre los segundos se cuentan los candidatos a los cargos públicos y los jefes de sus campañas³⁰. Estos dos segmentos del poder público deben hacer de la razón pública el marco de expresión de sus sentencias, discursos, peroratas, plataformas, y declaraciones políticas.

Un estudio acerca de la génesis del concepto de la razón pública y de su estatuto epistemológico exige remitirse, como señalé anteriormente, a Immanuel Kant, a Jean Bodin, y a Jean Jacques Rousseau, pues el propio Rawls reconoce dicha precedencia. El concepto también puede rastrearse en Thomas Hobbes³¹. Mediante este concepto, Rawls intenta superar la moderna distinción del ámbito público como espacio propio de la política y el derecho, contrapuesto al ámbito privado como un espacio reservado al individuo autónomo. El profesor de la Universidad de Harvard prefiere hablar de muchas razones no públicas como opuestas a la única razón pública y, con ello, perfila la distinción entre un ámbito público y ámbitos no públicos, ambos intercomunicados por la justicia. En este sentido, un ciudadano no podría alegar que su esfera privada es un espacio ajeno a la justicia³², como sí sucede desde la tajante separación público-privado de la perspectiva liberal moderna, en la cual el ámbito privado es ajeno, en principio, al efecto coercitivo de la ley positiva estatal.

29. Cfr. C. PEÑA, *Rawls: el problema de la realidad* cit., 106.

30. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 158.

31. Cfr. T. HOBBS, *Leviatán* cit, 358-369.

32. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 185.

En efecto, Rawls aclara que la distinción de la razón entre pública y no pública no equivale a la distinción entre pública y privada, pues para él no existe tal cosa como una “razón privada”. Las deliberaciones y los discursos de las asociaciones de toda clase, como las iglesias, las universidades, las sociedades científicas y los grupos profesionales son los principales exponentes de las razones no públicas. O, en otros términos, de la “razón social”, esto es, las muchas razones de asociaciones que, en el seno de la sociedad, conforman el trasfondo cultural. Lo que equivale a lo que hoy se conoce como la sociedad civil. También existe la “razón doméstica”, que es la razón de las familias como grupos pequeños de la sociedad. En síntesis, el ciudadano puede participar en todas estas clases de razones, y tiene los mismos derechos de cualquier ciudadano para acceder a ellas³³, pero sólo participa de una sola razón pública, la cual pretende tener hegemonía en el ámbito público.

La razón pública implica de los ciudadanos el ejercicio de separar sus consideraciones políticas de sus creencias comprensivas. Es decir, implica no pretender intervenir públicamente manifestando toda la verdad acerca de un asunto, pues se asume que dicha explicación no está al alcance de todos los ciudadanos, al menos inmediatamente. Es así como, en aras de alcanzar una base pública de justificación, al discutir sobre los elementos constitucionales esenciales y sobre asuntos de justicia básica, los ciudadanos no han de recurrir a las doctrinas morales, filosóficas y religiosas de largo alcance (que seguramente sí contienen toda la verdad), pero tampoco a elaboradas teorías económicas del equilibrio general, más aún si éstas son motivo de disputas. Es decir, la razón pública conlleva el imperativo de atenerse a una lógica *estrictamente política* de discusión y decisión. En otro lugar he examinado las aporías que esta propuesta le presenta a quienes pretenden intervenir en el debate público con argumentos de naturaleza filosófica y religiosa³⁴, por eso, no me detendré en este aspecto.

33. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 210.

34. Cfr. I. GARZÓN VALLEJO, *Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls*, “Praxis Filosófica” 30 (2010), 39-63.

Ahora bien, en lo posible, el conocimiento y las maneras de razonar que fundamentan la adhesión a los principios de justicia y su aplicación a los elementos constitucionales esenciales deben estar sustentados en las verdades llanas generalmente aceptadas, o que estén disponibles para todos los ciudadanos³⁵. Para el caso de los jueces de la Suprema Corte, el ideal de la razón pública conlleva que en sus sentencias no pueden invocar su propia moral personal, ni los ideales y virtudes de la moralidad en general. De igual manera, tampoco pueden invocar sus puntos de vista religiosos o filosóficos ni los de otras personas, pues todo ello es ajeno al caso constitucional³⁶. Su deber es recurrir a los valores políticos que, en su opinión, pertenecen a la comprensión más razonable de la concepción pública de la justicia, y a sus valores políticos de justicia y de razón pública que, a su vez, son sostenidos por ellos mismos de buena fe³⁷. Ahora bien, Rawls precisa que los valores que pueden invocar los jueces de la Suprema Corte se restringen a lo que se cree que razonablemente abarcará esa concepción de la justicia o sus variantes, y no lo que abarca una concepción de la moralidad, ni siquiera de la moralidad política³⁸.

Sin embargo, ¿cómo depurar la subjetividad de los jueces en la apreciación personal de los valores políticos? ¿Cómo evitar que, por la vía de la consideración de los valores políticos de justicia y de razón pública —aún de buena fe—, los jueces impongan sus propias convicciones particulares por medio de sus sentencias judiciales? Rawls deja sin respuesta estas preguntas, pues su planteamiento carece de una teoría de la razonabilidad práctica de los jueces que limite la posible arbitrariedad de sus decisiones³⁹.

35. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 214.

36. Un estudio acerca de los dilemas que suscita la posible adecuación de los jueces a la razón pública puede leerse en: R. DWORKIN, *La justicia con toga*, trad. de Marisa Iglesias Vila e Iñigo Ortiz de Urbina (Marcial Pons, Madrid, 2007) 273-277.

37. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., 224-225.

38. Cfr. ibídem, 225.

39. Una sugerente propuesta en este sentido puede leerse en: G. MORA RESTREPO, *Justicia constitucional y arbitrariedad de los jueces. Teoría de la legitimidad en la argumentación de las sentencias constitucionales* (Marcial Pons, Buenos Aires, 2009) 271-424.

Ahora bien, si en la discusión pública no están en juego directamente los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica, las doctrinas comprensivas pueden desempeñar un papel determinante en la motivación del voto de los ciudadanos y de los legisladores, pues en este caso pueden decidir su sufragio teniendo en cuenta sus más amplios puntos de vista, y no necesitan justificar mediante la razón pública por qué votan como lo hacen, ni dar coherencia a sus fundamentos para que estén en armonía con todas sus decisiones. En esta circunstancia, dicha pauta se aplica a quienes normalmente deben proceder conforme a los dictados de la razón pública. Acá vale la pena volver a traer a colación la proclamación del Presidente Abraham Lincoln de un Día de Ayuno Nacional y de los Días de Acción de Gracias, en la medida que, si bien como Presidente de la Nación debe guiarse por las pautas de la razón pública, en estos casos específicamente no se contradice la misma, toda vez que lo dicho en tales proclamaciones no tiene implicaciones que afecten los elementos constitucionales esenciales ni las materias de justicia básica⁴⁰.

Sin embargo, en el ámbito del foro político público, esto es, aquel en el que se discuten las cuestiones constitucionales esenciales de la sociedad, la presencia pública de dichos argumentos está triplemente condicionada: i) a demostrar su razonabilidad, ii) a servir de apoyo efectivo al consenso entrecruzado, y iii) a ser traducidos en forma de valores políticos que puedan ser aceptables por todos los ciudadanos, sobre todo por aquellos que no comparten el carácter de verdad o pertinencia de tales argumentos. En este orden de ideas, en la filosofía política rawlsiana los argumentos filosóficos y las creencias religiosas juegan un papel *semi-público*, pues si bien en el ámbito de la razón social o no pública, esto es, en el ámbito de la sociedad civil pueden intervenir abiertamente y sin limitaciones, en el caso de los foros políticos y en los ámbitos institucionales, su

40. Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político* cit., p. 240. En otro lugar, Rawls vuelve a considerar los pronunciamientos de Lincoln como una suerte de paradigma de la razón pública al estar motivadas por la justicia. Este es el caso de su interpretación de la guerra civil como un castigo de Dios por el pecado cometido con la esclavitud, “un castigo que tanto el Sur como el Norte se merecían”. Cfr. J. RAWLS, *Consideraciones* cit., 287.

admisibilidad y visibilidad está sujeta a demostrar su razonabilidad (no pretensión de imposición), su apoyo al consenso entrecruzado (coherencia con la concepción política de justicia) y a ser traducidos en forma de valores políticos (adopción de un lenguaje constitucional liberal). Es decir, los argumentos filosóficos y las creencias religiosas serán públicos *sólo y en cuanto* superen exitosamente dichas condiciones. De lo contrario, no podrán trascender el ámbito social o grupal en el que residen naturalmente.

De lo anterior se concluye que la ubicación de los argumentos filosóficos y las creencias religiosas preferentemente en el trasfondo cultural o en el ámbito de la sociedad civil no implica su tajante exclusión del debate político y constitucional. En esto Rawls no parece compartir los presupuestos de las posturas laicistas más radicales, para las cuales “el creyente, *en cuanto creyente*, no sabe dialogar racionalmente”, y por ello resultaría imposible traducir sus pretensiones religiosas *cruciales* en términos laico-rationales⁴¹. Desde esta perspectiva se considera que la esfera pública sólo será *pública*, es decir, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, únicamente si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios⁴². Por el contrario, para el autor estadounidense, no hay limitaciones en los momentos en que se pueden hacer patentes en el debate político público los argumentos filosóficos y las creencias religiosas (lo mismo señala para las doctrinas no religiosas), pero siempre que se ofrezcan *razones políticas* apropiadas para sustentar lo que proponen, es decir, no sólo razones *derivadas* o *deducidas* de las doctrinas razonables comprensivas, y expresadas en un lenguaje *circunscrito* exclusivamente a estas⁴³.

De este modo, lo que no pueden hacer en ningún caso las doctrinas filosóficas o religiosas es deducir directamente principios, valores e instituciones de carácter político de la doctrina global o de parte de ella sin traducirlos a un lenguaje universalmente accesible o, sin más justificación que la doctrina matriz. A mi juicio, un ejem-

41. Cfr. P. FLORES D'ARCAIS, *Once tesis contra Habermas*, “Claves de razón práctica” 179 (2008) 57.

42. Cfr. *ibídem*, 58.

43. Cfr. J. RAWLS, *La justicia* cit., 130-131.

plo de tal ausencia de traducción sería el de Jacques Bénigne Bossuet, quien, en el siglo XVII, en su obra *La política deducida de la Sagrada Escritura* extraía algunos versículos de la Biblia —fuera de contexto, y en situaciones históricas ante las cuales no habían sido revelados— para deducir de ellos consecuencias prácticas aplicables a todo tiempo y lugar. Aunque es necesario encuadrar dicho planteamiento en el contexto cultural y político de la época en la que fue escrito, se puede comparar a Bossuet con los “islamistas” e integristas modernos⁴⁴ que pretenden imponer la *sharia* como forma de gobierno universal o con aquellos que asumen un monismo entre política y religión.

Esta capacidad de hacerse entender por quienes no comparten la misma doctrina comprensiva es un condicionamiento epistémico sugerido por Rawls, al que denomina la *estipulación*⁴⁵. Ciertamente, éste guarda profundas coincidencias con la traducción que Habermas les propone a los creyentes⁴⁶ como forma de entendimiento con los agnósticos en el seno de una sociedad postsecular y postmetafísica.

3. LA INTERVENCIÓN DE DOCTRINAS FILOSÓFICAS Y RELIGIOSAS EN LA RAZÓN PÚBLICA: ALGUNOS CASOS

Tomando como referencia tres casos concretos a los que Rawls alude en diferentes momentos de su obra, señalaré la forma concreta como se visibilizan públicamente los argumentos filosóficos y las creencias religiosas en la razón pública, así como los problemas que tales situaciones suponen para su teoría liberal. Estas tres situacio-

44. Cfr. R. GARAUDY, *Los integristas. El fundamentalismo en el mundo* (Gedisa, Barcelona, 2001) 92.

45. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 169 y 177.

46. Cfr. J. HABERMAS, *¿Ay Europa! Pequeños escritos políticos* (Editorial Trotta, Madrid, 2009) 79; *La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d' Arcais*, “Claves de razón práctica” 180 (2008) 5-6; *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Editorial Trotta, Madrid, 2001) 99; *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006) 140 y 147. Una buena exposición del planteamiento habermasiano en este punto se puede leer en: E. BELTRÁN, *Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón*, “Revista Internacional de Filosofía Política” 32 (2008) 51.

nes hipotéticas tienen además el mérito de presentar la problemática desde tres aspectos diferentes. Estas son: i) como un caso de apoyo al consenso entrecruzado; ii) como la traducción al foro político público de principios deducidos de una doctrina comprensiva religiosa; iii) un caso en el cual la decisión institucional de la razón pública contradice elementos esenciales de una doctrina filosófica o religiosa.

El primer caso es el ideal para la teoría política rawlsiana. Es decir, aquel en el cual los propios ciudadanos encuentran una clara armonía entre la doctrina comprensiva que sostienen —en este caso, se trata de una versión progresista del islamismo— con la concepción política de justicia de la sociedad democrática. Así, John Rawls alude a esta situación como un desarrollo de la afirmación según la cual los principios de tolerancia y libertad de conciencia deben ocupar un lugar central en cualquier concepción de la democracia constitucional. Para ello cita a Abdullahi Ahmed An-Na'im quien en su libro *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, escribe:

“El Corán no menciona el constitucionalismo pero el pensamiento racional y la experiencia han demostrado que el constitucionalismo es necesario para realizar la sociedad justa y buena prescrita por el Corán. Una justificación y una sustentación islámicas del constitucionalismo son importantes y relevantes para los musulmanes. Los no musulmanes pueden tener su propia justificación secular u otra. En la medida en que todos estemos de acuerdo en los principios y preceptos del constitucionalismo, incluida la completa igualdad y la no discriminación en asuntos de género y religión, cada uno puede tener sus propias razones para participar en tal acuerdo”.

Éste sería un ejemplo perfecto de consenso entrecruzado⁴⁷.

No obstante, el problema que suscita la posibilidad de visibilidad pública de una doctrina religiosa como el islam es palmario:

47. Cfr. ibídem, 175, nota 4.

¿Cuántos musulmanes como An-Na'im podrían suscribir la idea de que el constitucionalismo al modo occidental es necesario para alcanzar la sociedad justa que manda el Corán? ¿Se trata de un sector representativo del islamismo contemporáneo como para validar la situación que Rawls considera un ejemplo perfecto de consenso entrecruzado? ¿Estarían dispuestos a hacerlo quienes creen en la vigencia de la imposición universal de la *sharia* o de la *fiqh* (jurisprudencia)?⁴⁸ Si bien es importante aclarar que no todos los musulmanes son fundamentalistas⁴⁹, existe abundante literatura que pone en entredicho la versión de un islam en ciernes de democracia y libertades civiles⁵⁰. Por eso, quizás el caso de perfecta armonía entre una doctrina comprensiva religiosa y los valores políticos que trae consigo un consenso entrecruzado es quizás demasiado ideal, aunque ello sea paradójico respecto de una teoría que reivindica su carácter normativo.

A pesar de que este caso sería un “ejemplo perfecto de consenso entrecruzado”, la referencia a una situación de este tipo constituye un “caso difícil”, pues las doctrinas religiosas que Rawls parece tener en mente —quizás no excluyentemente pero sí de forma preferente— y, de hecho, a las que alude en muchas referencias textuales en sus obras más relevantes, son el catolicismo y, en menor medida, las denominaciones protestantes, no así el islamismo, el judaísmo u otras religiones. Sin embargo, también es cierto que los casos difíciles tienen una especial idoneidad para poner a prueba las teorías normativas, y que, de cualquier forma, es el propio autor quien señala como criterio de validez de la teoría su aceptabilidad consensual.

En este sentido, el juicio acerca de la propuesta rawlsiana para el catolicismo es más positivo si se tiene en cuenta que, como señala Robert P. George, desde este punto de vista no hay nada sor-

48. Cfr. R. GARAUDY, *op. cit.*, 93-94.

49. Cfr. S. BRUCE, *Fundamentalismo* (Alianza Editorial, Madrid, 2003) 88.

50. Cfr. E. SERRANO LÓPEZ, y C. PATIÑO VILLA, *La fe armada* (Intermedio, Bogotá, 2007) 122-158; G. WEIGEL, *Occidente como en guerra con el yihadismo. El papel de la fe y de la razón* (Ediciones Palabra, Madrid, 2009) 41-72; O. FALLACI, *La rabia y el orgullo* (Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 2009).

prendente o preocupante en esta búsqueda para identificar principios morales y políticos que puedan afirmarse razonablemente sin tener que apelar a aseveraciones teológicas o a alguna autoridad religiosa, pues esta es precisamente una descripción relativamente correcta de la teoría de la ley natural⁵¹, o dicho en otros términos, aunque la fundamentación que propugna la teoría política rawlsiana sea diversa, la función de la justicia política no será muy distinta en términos jurídicos o ético-sociales tan clásicos como los del derecho natural⁵². No obstante, Rawls niega explícitamente que su concepción política de la justicia sea una instancia de una doctrina de la ley natural⁵³. Por ello,

“(...) la noción rawlsiana de persona razonable parece destinada a contener una verdadera paradoja: por un lado está formulada para justificar la comunicación entre las distintas visiones comprensivas y, para ello requiere que cada una de ellas se haga cargo de condiciones o requisitos cognitivos; por otro, el contenido de estas condiciones está asociado con la tradición crítica e incluso científica del pensamiento occidental, por lo que impone a visiones comprensivas como las religiosas o metafísicas criterios de *pertinencia argumental* que chocan con su propia racionalidad, discursividad o narratividad”⁵⁴.

Sin embargo, el problema no reside en una cuestión argumentativa únicamente, sino epistemológica.

El segundo caso acerca de la visibilidad pública de una doctrina religiosa, esta vez mediante la estipulación o traducción política,

51. Cfr. R. GEORGE, *Moral pública*, trad. Miriam Rabinovich (IES, Santiago de Chile, 2009) 123.

52. Cfr. A. OLLERO, *op. cit.*, 37.

53. Cfr. J. HABERMAS, y J. RAWLS, *Debate cit.*, 113. I. GARZÓN VALLEJO, *Public Reason, Secularism and Natural Law*, en F. CONTRERAS (ed.) *The Threads of Natural Law* (Springer, 2012, en prensa).

54. J. RODRÍGUEZ ZEPEDA, *La política del consenso cit.*, 109. Si bien Rodríguez ejemplifica tal paradoja en la reticencia de los católicos a asumir un acomodo racional de este tipo, la crítica a Rawls es aplicable en estricto sentido a los musulmanes.

es el caso del pasaje bíblico del buen samaritano⁵⁵. Rawls se pregunta: ¿Los valores en cuestión son políticos o simplemente religiosos o filosóficos? A lo que responde: “Mientras la visión amplia de la cultura política pública nos permite introducir la parábola evangélica para hacer una propuesta, la razón pública nos exige justificarla en términos de valores políticos propiamente dichos”⁵⁶. Así las cosas, el creyente que ve en dicho pasaje una muestra paradigmática de la solidaridad y de la caridad fraterna, no tiene por qué renunciar a la pretensión de que estas virtudes, enseñadas, fundamentadas y promovidas por su doctrina comprensiva —en este caso, el cristianismo—, hagan parte de la vida pública de la sociedad en la que vive. Sin embargo, para persuadir al foro político público de la pertinencia de acoger dichos principios, debe ser capaz de *traducir* la solidaridad o la compasión como un valor político, y en este sentido, universalizable. Desde la perspectiva de la razón pública es inaceptable que dicho creyente presente un argumento público más o menos en estos términos: “Todos los ciudadanos —por nuestra común condición de creyentes, y los no creyentes también, atendiendo a la gravedad del objeto de la obligación—, están obligados moral y políticamente a proceder como el buen samaritano en las situaciones de evidente y apremiante necesidad del prójimo. Para asegurar tal obligación, la legislación civil debe contemplar severas sanciones pecuniarias a quien omita tal conducta”.

Nótese que, en esta situación hipotética, la incompatibilidad de la interacción entre una doctrina religiosa y la idea de la razón pública no está en el principio o valor propuesto —la solidaridad—, ni tampoco en su mandamiento coactivo —que, eventualmente pue-

55. Ante la pregunta ¿Y quién es mi prójimo? que un legista le hace a Jesús, el evangelista Lucas describe así la parábola: “Jesús respondió: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: ‘Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva’”. Cfr. Lucas, 10, 29-35.

56. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 170.

de ser válido—, sino en su justificación o fundamentación meramente religiosa, es decir, en el procedimiento de apelar a una comprensión de obligatoriedad que sólo está disponible y puede ser aceptable *prima facie* por quienes sostienen tal doctrina, es decir, los cristianos. En suma, el valor político de las creencias y argumentos religiosos debe estar en función del aporte de éstos a la justicia social, no en su carácter religioso *per se*. De este tenor son, a juicio de Amy Gutmann, los argumentos que invoca Martin Luther King contra la discriminación, así como la Conferencia Nacional de Obispos católicos contra la proliferación nuclear y las injusticias económicas⁵⁷. Finalmente, no se debe soslayar que, por cuenta de la apertura de la razón pública a los argumentos filosóficos y las creencias religiosas en la medida que sean *estipulados* como argumentos políticos, se abriría una grieta al anti-perfeccionismo del liberalismo rawlsiano, toda vez que el eventual consenso en torno a aquellos permitiría introducir valores o principios éticos o morales en las cuestiones políticas y de justicia.

4. EL DEBATE PÚBLICO SOBRE EL ESTATUTO JURÍDICO DEL ABORTO

El tercer caso en el cual los argumentos filosóficos y creencias religiosas se hacen presentes en la idea de la razón pública, es el debate acerca del estatuto jurídico del aborto, es decir, si se trata de un delito o de un derecho⁵⁸. Las referencias de Rawls sobre el tema señalan como marco general que, como se ya vio, cuando cuestiones arduamente disputadas como el aborto amenazan con llevar las diferentes concepciones políticas a un callejón sin salida, los ciudadanos deben votar de acuerdo con la orientación de sus valores políticos. Es decir, en este tema aparece uno de aquellos casos en los cuales los valores políticos aceptados dirimirían la cuestión, al menos procedimentalmente, pues la discusión puede continuar abierta. A juicio del autor, dichos valores son:

57. Cfr. A. GUTMANN, *La identidad en democracia* (Katz, Buenos Aires, 2008) 226-228; 235-237.

58. Para un estudio acerca de la postura de Rawls sobre el tema, puede verse F. URBI-NA, J. *Rawls y una disputa sobre derechos*, “Persona y Derecho” 58 (2008) 185-242.

“(...) que el derecho público muestre un respeto adecuado por la vida humana, que regule convenientemente las instituciones mediante las cuales la sociedad se reproduce a sí misma a lo largo del tiempo, que asegure la plena igualdad de las mujeres y, finalmente, que se amolde a las exigencias de la propia razón pública, la cual, por ejemplo, prohíbe que sean las doctrinas teológicas, u otras doctrinas comprehensivas, las que decidan el caso”⁵⁹.

Sobre estos principios puede intuirse que, arribar a un consenso en este tema representa una notoria dificultad, incluso en órganos que según la propuesta rawlsiana deben ajustarse a los parámetros de deliberación y decisión de la razón pública⁶⁰. Así por ejemplo, la sentencia C-133 de 1994 de la Corte Constitucional colombiana declaró que la penalización del aborto se ajusta a la Constitución política vigente⁶¹, y reconoció la inviolabilidad plena o absoluta de la vida del *nasciturus*. Este argumento se adecuaría al valor político según el cual “el derecho público muestre un respeto adecuado por la vida humana”⁶².

No obstante, la sentencia C-355 de 2006 del mismo tribunal favoreció la despenalización del aborto. Tal decisión se justificó, entre

59. J. RAWLS, *La justicia como cit.*, 162.

60. Algunos van más allá, y cuestionan la misma racionalidad que esgrimen sentencias como éstas. Así por ejemplo lo formula Richard Stith, quien sostiene “No es simplemente que la Corte haya juzgado mal en el caso *Roe*, sino algo mucho peor. Abandonó la razón por completo a favor de una estipulación totalmente arbitraria, acerca de cuándo ha de considerarse que comienza la vida humana (...) He aquí una analogía: Yo vería como racional (aunque estaría en desacuerdo con él), a alguien que argumentara que la pena de muerte es permisible porque los intereses de los asesinos son menos importantes que los intereses de la sociedad. Pero, me quedaría atónito ante alguien que afirmara, que tan pronto un acusado es condenado por un crimen horrendo, cesa de estar vivo o de ser humano, y puede por tanto ser destruido sin remordimiento alguno. Presentar un argumento así no sería simplemente razonar mal sino abandonar enteramente la razón, dejándonos sin nada que decir el uno al otro. ¿Cómo podemos conversar si el más claro de los puntos de partida ha sido abiertamente negado?”. Cfr. R. STITH, *Los grandes rechazos de la sentencia Roe v. Wade*, “Revista de Derechos Humanos” 1 (2010) 82.

61. Cfr. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, Sentencias C-133 de 1994, M.P. Antonio Barrera, C-103 de 1997, M.P. José Gregorio Hernández, y C-213 de 1997, M.P. Eduardo Cifuentes.

62. Cfr. J. RAWLS, *La justicia cit.*, 162.

otros, en los “derechos sexuales y reproductivos” de la mujer, lo cual podría encajar en el valor político señalado por Rawls como “que asegure la plena igualdad de las mujeres”. Omitiré la discusión acerca del trasfondo teórico kantiano de esta sentencia⁶³, lo cual estaría en contradicción con el planteamiento rawlsiano de que las decisiones en estos asuntos cumplan con “las exigencias de la propia razón pública, la cual, por ejemplo, prohíbe que sean las doctrinas teológicas, u otras doctrinas comprensivas, las que decidan el caso”⁶⁴. Sin embargo, el estudio de la jurisprudencia constitucional colombiana acerca del aborto revela que la razón pública ofrece argumentos para sustentar tanto una postura favorable a la penalización del aborto como una decisión en contra de dicho reproche jurídico penal.

Lo anterior revela la dificultad práctica de alcanzar un acuerdo en torno a esta cuestión. Rawls era consciente de tal situación, por ello sugiere que el propósito es limitar el desacuerdo⁶⁵ y mantener abierta la discusión en el ámbito democrático mediante la exposición de valores políticos. Ciertamente, su propuesta no sostiene que el ideal de la razón pública debe llevar siempre a un consenso general, y ello no constituye defecto o error alguno en la teoría normativa⁶⁶. No obstante, con los casos citados de la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana acerca del tema del aborto, quiero poner en evidencia que la razón pública puede justificar racionalmente decisiones tanto *en uno como en otro* sentido, pues tal categoría carece de *principios sustantivos* que orienten las decisiones públicas. ¿Constituye esto un defecto de la razón pública, o la convierte en una categoría insuficiente, o más aún, historicista, relativista, y por lo tanto disponible para justificar cualquier postura?

La respuesta rawlsiana es que tales decisiones, por el hecho de ser institucionales, no constituyen la última palabra sobre una de-

63. Cfr. I. GARZÓN VALLEJO, *La despenalización del aborto en algunos casos y bajo ciertos supuestos. Consideraciones acerca de la Sentencia C-355 de 2006 de la Corte Constitucional colombiana*, “Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas” 106 (2007) 181-211.

64. Cfr. J. RAWLS, *La justicia* cit., 162.

65. Cfr. ibídem, 53 y 63.

66. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 193-195.

terminada problemática⁶⁷. Ahora bien, si en casos como los tres señalados se imponen los valores políticos sobre los principios de la doctrina comprensiva, ¿por qué la decisión institucional no habría cerrado la cuestión en el ámbito de la discusión pública? Quizás porque queda aplazada —quizás indefinidamente— la posibilidad de un acuerdo social⁶⁸, pero lo que no podría estar en juego es la estabilidad social y política que en una democracia se deriva de que todos los ciudadanos acaten las decisiones institucionales.

Rawls se refiere específicamente a los católicos como referente de quienes se opondrían a una decisión que considere el aborto como derecho, y aclara que el razonamiento acerca de la cuestión no se agota o queda resuelta en dicha decisión institucional —legislativa o judicial—, ni en la razón pública, y tampoco en ninguna forma específica de razonamiento. De hecho, en un caso tan controversial como este, lo normal es que no haya unanimidad⁶⁹. En este punto, el filósofo de Harvard pone en evidencia su sintonía con el modelo de la democracia deliberativa, la cual conspira contra el hecho de que las decisiones institucionales den por concluidas las controversias públicas.

Desde el punto de vista de la razón pública, los católicos —o los pro-vida en general— pueden continuar su debate en contra de la consideración del aborto como derecho, aunque su postura no haya tenido un apoyo mayoritario en una decisión institucional específica (como en el caso de *Roe v. Wade*, o la sentencia C-355 de 2006 y otras⁷⁰). Pero además, “la exigencia de la razón no pública de la Iglesia católica, según la cual sus miembros deben seguir su doc-

67. Un sugerente desarrollo desde la perspectiva constitucional de la idea según la cual todos los ciudadanos intervienen en la interpretación de la Constitución puede leerse en: Cfr. P. HÄBERLE, *El Estado constitucional* (Astrea, Buenos Aires, 2007) 264-278.

68. A pesar de que la decisión institucional de la Corte Suprema —*Roe v. Wade*— fue en 1973, la sociedad norteamericana está muy lejos de un acuerdo social en torno a dicho tema. La encuesta Gallup de mayo de 2009 arrojaba que el 51 % de los estadounidenses se declaran en contra del aborto o “pro-life”, mientras que la cifra de personas a favor del mismo o “pro-choice” se redujo al 42 %. Disponible en: <http://www.gallup.com/poll/118399/More-Americans-Pro-Life-Than-Pro-Choice-First-Time.aspx> (Consultado el 13/4/2010).

69. Cfr. J. RAWLS, *Guía de lectura* cit., 104.

70. Cfr. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, Sentencias T-585 de 2010, M.P. Humberto Sierra Porto y T-841 de 2011, M.P. Humberto Sierra Porto.

trina (de no abortar) es perfectamente compatible con el acatamiento de la razón pública⁷¹. Por lo tanto, aunque puedan —y moralmente deban—⁷² rechazar una decisión políticamente legítima como esta, que ha sido adoptada a su vez por las instituciones legítimas de acuerdo con la razón pública, los católicos habrían participado de la discusión, y lo hacen si la decisión se revierte o modifica, presentando argumentos de conformidad con la razón pública en contra del reconocimiento de dicha práctica como un derecho.

Así las cosas, el creyente sabe que su única arma es la racionalidad de los argumentos que propone en la arena política y la lucha por formar a la opinión pública⁷³, empleando todos los recursos intelectuales que pueda, formulando argumentos morales y políticos con quienes no aceptan razones religiosas⁷⁴. Con ello queda descartada de plano cualquier tentativa de boicoteo o subversión ilegítimas como formas de oposición ante tales situaciones. Esta aclaración es importante, pues Rawls parece abrigar la preocupación de que, ante un caso como este, quienes disienten de la decisión institucional ofrezcan *resistencia violenta* frente a ella, pues a su juicio, la resistencia violenta es irrazonable, e implica tratar de imponer por la fuerza una doctrina global que una mayoría de ciudadanos, en armonía con la razón pública y de manera no irrazonable, no acepta⁷⁵. Tal resistencia violenta pone en riesgo la estabilidad y la justicia de la sociedad, precisamente lo que su teoría normativa busca evitar.

Sin embargo, Rawls no prevé que la oposición al aborto puede ser infranqueable y radical, pero no por ello violenta y antidemo-

71. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 194-195. Cfr. J. RAWLS, *Guía de lectura* cit., 105.

72. "(...) quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la «precisa obligación de oponerse» a toda ley que atente contra la vida humana. Para ellos, como para todo católico, vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos les está permitido apoyarlas con el propio voto". Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política", 2002, n. 4.

73. Cfr. M. PERA, y J. RATZINGER, *Sin raíces. Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam* (Península, Barcelona, 2006) 125.

74. Cfr. J. FINNIS, *Religion & Public Reasons. Collected Essays: volumen V*, (Oxford University Press, Oxford, 2011) 8.

75. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 194-195.

crática. Es decir, que para algunos creyentes fuese imposible aceptar como válida y legítima una decisión institucional que hiciese del aborto un derecho pues la consideran injusta o incompatible con sus convicciones íntimas. Por esta razón es que, para John Finnis, la argumentación de Rawls sería algo así como:

“Ustedes, los ciudadanos libres no tienen necesidad de ejercer el derecho a [poseer esclavos] [abortar a sus hijos], por lo tanto pueden y deben reconocer nuestra ley como legítima cuando se aplica al resto de nosotros (y como la haremos cumplir en contra de ustedes si es que interfieren)”. “Ustedes mismos no necesitan hacer nada de esto [matar] [poseer esclavos], de modo que su integridad está intacta y, por lo tanto, deben (y se verán obligados) a hacerse a un lado para permitirnos, en el ejercicio de nuestro derecho previo de coexistencia con ustedes, a [‘co-existir’ con nuestros esclavos] [terminar nuestra coexistencia con estos niños nonatos/fetos y con personas cuyas vidas no vale la pena vivir]”⁷⁶.

Para Finnis, dado que la vida es un bien humano básico⁷⁷, se hace imposible para quien está profundamente convencido de su valía e indisponibilidad, aceptar una decisión que valide jurídicamente su supresión, incluso aunque sea en casos excepcionales. Por lo demás, ello pone en entredicho la pertinencia de una propuesta teórica básicamente procedimental como la razón pública, pues algunos, como Robert P. George, ponen en duda que asuntos de tan profunda significación moral puedan ser resueltos satisfactoriamente mediante soluciones meramente procedimentales, pues ninguno de los dos bandos en disputa (creyentes y agnósticos) están dispuestos a aceptar un procedimiento que no garantice el triunfo de las políticas sus-

76. Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and the Ethics of Discourse*, “American Journal of Jurisprudence” 43 (1998) 70-71, citado en R. GEORGE, *op. cit.*, 147; J. FINNIS, *Public reason, abortion, and cloning*, “Valparaíso University Law Review” 32 (1998) 361-382.

77. Cfr. J. FINNIS, *Ley natural y derechos naturales* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000) 117-118.

tantivas que cada uno de ellos apoya. Y no lo hacen por obstinación, aclara el profesor de la Universidad de Princeton, sino porque se trata de juicios largamente madurados en los que están en juego cuestiones fundamentales de justicia, y que, por lo tanto, no son negociables⁷⁸. El asunto dista de ser un cuestionamiento de quienes tienen convicciones pro-vida únicamente. Ronald Dworkin propuso cambiar las reglas de elección de los jueces de la Suprema Corte estadounidense, pues, a juzgar por su recomposición en los últimos años, se podía prever que sus decisiones no favorecerán las posiciones liberales⁷⁹. Otros como Finnis cuestionan el empleo de la idea misma de razón pública, no solo porque la razón siempre tiene un carácter radicalmente público, sino también por el carácter restrictivo y el talante consensual que le imprime Rawls⁸⁰.

Más allá de estas críticas, para John Rawls se contraría el ideal de la razón pública cuando no se acatan las decisiones tomadas bajo su égida, o se las pretende condicionar mediante acciones violentas. Pero además, cuando existiendo un razonable argumento de razón pública en favor del derecho al aborto no existe un equilibrio o una ordenación igualmente razonable de los valores políticos según la razón pública en contra de tal derecho. En este caso, y sólo en este caso, una doctrina global que esté en contra del derecho al aborto infringiría la razón pública. Dicho de otro modo, se contradice el ideal de la razón pública cuando no se pueden invocar razones políticamente válidas para oponerse al aborto considerado como un derecho.

Por consiguiente, si una doctrina religiosa puede satisfacer la estipulación de la visión amplia de la razón pública de mejor forma, o al menos de igual manera que otras perspectivas, se considera que “ha presentado su caso ante la razón pública”⁸¹, y la decisión de-

78. Cfr. R. GEORGE, *Moral pública* cit., 121-122.

79. Cfr. R. DWORKIN, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político* (Paidós, Barcelona, 2008) 197-198.

80. Cfr. J. FINNIS, *Religion* cit., 3-4. Estoy en deuda con Eduardo F. Gutiérrez por ayudarme con el análisis bibliográfico de estas cuestiones, así como por las sugerentes discusiones que mantuvimos sobre las mismas.

81. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 194, nota 10.

pendará del consenso mayoritario que se establezca. En efecto, ello reenvía la discusión nuevamente a la necesidad de estipulación o traducción de los argumentos filosóficos y las creencias religiosas al contexto discursivo de la razón pública, tema que, en el fondo, es el eje sobre el que versa la propuesta de Rawls de conciliar las pretensiones de dichos argumentos y creencias de adquirir notoriedad en el foro político, sin desconocer con ello la prevalencia del consenso entrecruzado en una sociedad que pretende estar cohesionada por los valores políticos.

Ahora bien, tan relevante como el hecho de que el debate público acerca del aborto pueda continuar válidamente más allá de la decisión institucional que se adopte, es que Rawls asevere tajantemente que, en este caso, los católicos —y quienes se oponen al reconocimiento jurídico de dicha práctica— no estarían obligados a ejercerlo o favorecerlo, pues eso evidencia no sólo la ponderación de la estabilidad de la sociedad democrática con las libertades básicas de los individuos —en este caso potencialmente vulneradas si les obligase a realizar una práctica que rechazan por su injusticia intrínseca o porque contradice sus convicciones íntimas—, sino además porque queda reivindicada la vigencia constitucional del derecho a la objeción de conciencia⁸², el cual se convierte en un estandarte de protección de aquellos principios esenciales de las doctrinas filosóficas o religiosas que eventualmente sean desconocidos abiertamente por una decisión política institucional.

De este modo, Rawls suscribe el modelo de relación entre la política y la religión vigente en los Estados Unidos, aclarando que la separación entre la Iglesia y el Estado protege a la religión del Estado y al Estado de la religión, por lo cual, es un error pensar que la separación tiene como objetivo primario la protección de la cultura secular, pues ciertamente, protege tanto a ésta como a las religiones⁸³. Dicho de otro modo, el filósofo estadounidense suscribe lo

82. Cfr. J. RAWLS, *Teoría* cit., 335-338. A *contrario sensu*, la tendencia de la Corte Constitucional colombiana ha sido la de restringir y condicionar este derecho. Cfr. CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, Sentencia T-388 de 2009, M.P. Humberto Sierra Porto.

83. Cfr. J. RAWLS, *El derecho de gentes* cit., 191.

que Joseph Weiler denomina la premisa del Estado agnóstico, que garantiza a los creyentes la libertad de practicar su religión y a los laicos la libertad frente a cualquier forma de coerción religiosa⁸⁴. De este modo, Rawls rechaza la noción de un Estado laicista omní-competente puesto que “de los principios de justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él, o una mayoría (o quienquiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral”⁸⁵.

En un contexto de laicismo político beligerante y de hegemonía estatal sobre el ámbito público⁸⁶ como el actual, las cláusulas fijadas por Rawls ante situaciones tan polémicas y decisivas aparecen como muy saludables, aunque ello suponga que la discusión no tendrá término. La razón pública orientará una deliberación pública en la que acaso nunca haya un acuerdo social pleno en torno a las cuestiones éticas, morales, filosóficas, y religiosas, pero en la que todos los interesados tienen los canales abiertos para intervenir en el debate público cuando aquellas estén en juego. La propuesta rawlsiana es circular: reconoce la existencia del pluralismo razonable como un hecho social; lo enriquece al buscar un acuerdo en torno a las cuestiones de justicia; pero al mismo tiempo, vuelve a dicho pluralismo ampliándolo deliberativamente mediante la razón pública, inhibiéndose de intentar suprimirlo “desde arriba” imponiendo un credo oficial laicista y, menos aún, fundamentalista.

Paradójicamente, a pesar de la esmerada construcción teórica rawlsiana de la razón pública, en temas como el suicidio asistido y el aborto —específicamente sobre *Roe v. Wade*— se mostró partidario del “argumento de la cautela”, que consiste en que los jueces le denjen al proceso político y a los estados federados la resolución de estas cuestiones que son especialmente divisivas de la sociedad, mientras se van decantando mejor las posiciones⁸⁷ y se va consolidando

84. Cfr. J. WEILER, *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2003) 56.

85. J. RAWLS, *Teoría* cit., 202.

86. Cfr. I. GARZÓN VALLEJO, *Bosquejo del laicismo político* (Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2006).

87. Cfr. R. DWORKIN, *La justicia* cit., 279-280.

un mayor consenso en torno a las mismas. Aunque algunos de los colegas que firmaron con Rawls los *amicus curie* en los que le pidieron a la Suprema Corte que en estos casos se inclinara por una decisión libertaria nunca entenderían su cambio de opinión⁸⁸, probablemente a él le pareció que la cautela judicial era la mejor forma de preservar el ideal de la razón pública.

5. CONCLUSIONES

La razón pública resume las condiciones de justificación pública de todo discurso que pretenda validez política. Esta no pretende zanjar las disputas acerca de las cuestiones jurídico-políticas controvertidas, sino que especifica las razones en términos de los cuales se han de discutir políticamente. De los ciudadanos se espera que suscriban el ideal de la razón pública desde el interior de sus propias doctrinas razonables, y que asuman el criterio de reciprocidad, que consiste en que, como seres racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas morales, religiosas o filosóficas razonables, deben explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos de forma que los demás podrían suscribir.

De acuerdo con la distinción rawlsiana entre el ámbito público y el ámbito no-público, los argumentos filosóficos y las creencias religiosas juegan un papel *semi-público* en la razón social o razón no pública, esto es, en el ámbito de la sociedad civil. Sin embargo, en el ámbito del foro político público, en el que se discuten las cuestiones constitucionales esenciales, su presencia pública está triplemente condicionada: i) a demostrar su razonabilidad; ii) a servir de apoyo efectivo al consenso entrecruzado; iii) a ser traducidos en forma de valores políticos que puedan ser aceptables por todos los ciudadanos.

En la discusión pública acerca del estatuto jurídico del aborto se grafica cómo la razón pública garantiza la visibilidad de las distintas doctrinas comprensivas, siempre y cuando logren presentarse de forma comprensible ante quienes no comparten dicha doctrina y

88. Cfr. *ibídem*, 280-282.

se formulen bajo la categoría de valores políticos. Más concretamente: el argumento de que el ser humano es una criatura confeccionada a la misma imagen de Dios, que posee derechos innatos de igualdad de dignidad y vida (creencia religiosa)⁸⁹ o, que la vida del ser humano es siempre un bien y por ello debe ser inviolable, lo cual se expresa en términos jurídicos y sociales en el derecho a la vida (argumento ético-filosófico)⁹⁰, deben ser presentados en el debate público de forma que sean comprensibles por quienes no comparten una cosmovisión cristiana o ético-filosófica realista, y además, poniendo de presente el valor de la dignidad humana en una democracia constitucional.

De este modo, todos los ciudadanos podrían participar de dicha discusión pública e intentar influir para que se tome una decisión institucional en el sentido de lo que cada uno concibe como bueno. Ciertamente, Rawls reconoce que lo justo y lo bueno son complementarios o, dicho de otro modo, que lo justo fija el límite político, y el bien muestra el camino⁹¹. La razón pública rawlsiana se desliga del laicismo asumiendo el pluralismo razonable como un punto de partida y de llegada. Este pluralismo se respeta mejor si en las cuestiones divisivas de la sociedad los jueces esperan que se depuren mejor las posturas en pugna y evitar clausurar el desacuerdo político. Por lo tanto, los jueces le deben dejar dicha decisión a los ciudadanos, quienes discutirán públicamente estas cuestiones inspirados por la razón pública⁹². Esa fue la ilusión de John Rawls.

89. Cfr. Robert GEORGE, Timothy GEORGE y Chuck COLSON, “Manhattan Declaration”, 20 de noviembre de 2009. Disponible en: <http://www.manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx> (Consultado el 19/3/2011).

90. Cfr. PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, “Declaración Ciudadana por la Vida y la Familia”, disponible en: http://www.uca.edu.ar/index.php/formularios/declaracion_ciudadana/es/universidad/facultades/buenos-aires/matrimonio-y-familia/declaracion-ciudadana-por-la-vida-y-la-familia/ (Consultada el 19/3/2011).

91. J. RAWLS, *La justicia* cit., 191.

92. Este artículo es un producto de la investigación interdisciplinar “Libertad de conciencia. Antecedentes, alcances, límites y desafíos”, financiada por la Universidad de La Sabana.